Ewa Nowicka
Collegium Civitas

Antropolog wobec innych i wobec siebie. Niektóre problemy etyczne uprawiania antropologii

Abstrakt Artykuł skupia się na analizie doświadczeń terenowych autorki, koncentrując uwagę na komplikacjach emocjonalnych i aksjologicznych wynikających z długotrwałej współpracy z badanymi, nawiązywaniem więzi osobistych i rodzącym się zaangażowaniem badacza w sprawy badanego społeczeństwa. Autorka sięga do antropologicznej refleksji podejmującej tematy etyczne oraz twórczości Marii Ossowskiej, znajdując w niej fundamentalne inspiracje.

Słowa kluczowe praca terenowa, etyka badań, Maria Ossowska, relacja badacz–badany

Ewa Nowicka, prof. dr hab., jest antropologiem społecznym, profesorem w Collegium Civitas oraz wykładowcą w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. Autorka podręcznika antropologii *Świat człowieka – świat kultury* oraz licznych książek i artykułów poświęconych problematyce etniczności, migracji i tożsamości. Zajmuje się kwestią swojskości i obcości, kontaktem kultur, powstawaniem nowych narodów na Syberii i na Bałkanach (Arumuni), sytuacją mniejszości polskiej na obszarach byłego ZSRR, grupami mniejszościowymi w Polsce i Europie Środkowo-Wschodniej (w tym przede wszystkim Romami).

Adres kontaktowy:
Instytut Socjologii, Collegium Civitas
pl. Defilad 1, 00-901 Warszawa
e-mail: ewanowickarusek@gmail.com

Artykuł koncentruje się na analizie kilku konkretnych sytuacji, z którymi autorka zetknęła się w swojej pracy terenowej, a które wydobywają istotne dla antropologa kwestie metodologiczne i – splecione z nimi w jedną całość – etyczne. Ukazuje, jak głęboko nietrafny okazuje się podział na „twarde fakty" i „subiektywne wartości" (por. Christians 2009: 208), kiedy przedmiotem analizy staje się samoświadomość badacza terenowego. Problematyka dylematów etycznych pracy terenowej jest przedmiotem wielu dobrze znanych czytelnikom publikacji. Mój zamysł tego artykułu zasadza się na odrzuceniu standardowej formy streszczania, porównywania i analizowania wielokrotnie przetrawionych treści. Zamiast tego przyjmuję zwrócenie się ku surowemu materiałowi doświadczenia badawczego autorki – doświadczenia uznanego wszak za zasadne źródło wiedzy antropologicznej (por. Wyka 1993). Zgodnie z tym zamysłem w pierwszej części artykułu przedstawię kilka wyznań badacza terenowego, udostępniając czytelnikom moje przeżyte i ciągle przeżywane wątpliwości natury etycznej pojawiające się w kontakcie z badanymi. Prezentowanie tych doświadczeń zawiera wątek emocjonalnego ekshibicjonizmu, który wydał mi się konieczny do ujawnienia problemów, które zamierzam analizować. Postaram się jednak zachować w tym zakresie miarę, schodząc poniżej form, które zaakceptowała Kirsten Hastrup (2008: 146 i nast.). Koncentruję uwagę na komplikacjach emocjonalnych i aksjologicznych wynikających z długotrwałej współpracy ze środowiskiem badanym, zawiązywaniem się więzi osobistych i rodzącym się zaangażowaniem badacza w sprawy badanego społeczeństwa.

Badacze terenowi zdają sobie sprawę, że sam termin „badany" zawiera już pewną wątpliwość o zabarwieniu etycznym, gdyż sytuacje, w których pojawia się podział na kategorię „badacz" i „badany" wiążą się z etycznie wątpliwą relacją, zawierającą kłopotliwy aspekt nierówności i władzy. Jej konsekwencje stają się szczególnie podejrzane, gdy stosunek badacza i badanego nabiera elementu relacji, którą zakwalifikować można jako bliską znajomość lub przyjaźń. Dwie pierwsze przedstawione poniżej sytuacje dotyczą właśnie tych kwestii. Dwie następne skupiają się na problemach etycznych wynikających z zaangażowania emocjonalnego badacza „po stronie" badanych i solidaryzowania się z nimi.

Materiał badawczy

Przypadek 1

Kilka miesięcy temu siedziałam z moimi buriackimi przyjaciółmi w domu w Warszawie, wymienialiśmy się wiadomościami o naszych rodzinach, o naszych podróżach i planach. Nasza wieloletnia znajomość dostarczała tematów o przyjaciołach, zmianach w życiu codziennym w Ułan Ude, w konkretnych instytucjach naukowych. Wszystkiemu towarzyszyły serdeczność, radość z przebywania razem, wzajemna akceptacja. Atmosferę bliską rodzinnej zmącił – w moim odczuciu – głos mojego gościa, a zarazem dobrej znajomej z Buriacji, która powiedziała: *My zdies sidim kak issliedowajemyje* („A my tu jesteśmy badanymi"). Uśmiechała się, ja się też uśmiechałam, wszyscy robili wrażenie rozbawionych, ale mnie ogarnęło nieprzyjemne poczucie, że jest to rodzaj wypowiedzianej diagnozy sytuacji, którą można by streścić słowami: „bardzo tu miło siedzimy i wspólnie pijemy herbatę, bardzo miło sobie rozmawiamy o naszych przyjaciołach i krewnych, ale tak naprawdę, to oni – moi goście – są ciągle dla mnie badanymi i właśnie to definiuje nasze relacje". Można byłoby powiedzieć, że nie powinno to mnie dziwić, i że nie ma w tym nic złego, ponieważ z moim gościem spotkałyśmy się pierwotnie właśnie w związku z moimi badaniami w Buriacji, gdzie często w podobnych okolicznościach siadywaliśmy na domowych spotkaniach towarzyskich. Zawsze mojego gościa i towarzyszące jej osoby wypytywałam wtedy o różne subtelności z historii Buriatów i kultury buriackiej, traktując ich jako ekspertów w zakresie wartości, norm, obyczajów i filozofii ich społeczeństwa. A jednak

wypowiedzenie wprost cytowanego sformułowania pokazało i uświadomiło mi z całą wyrazistością przykrą dla mnie ich wprost wyartykułowaną świadomość bycia przedmiotem (sic!) badania. To okazało się dla mnie krępujące – odczułam dyskomfort o charakterze moralnym.

Przypadek 2

Podobny dyskomfort przydarzył mi się kiedy indziej, po długiej, bardzo osobistej i bardzo serdecznej rozmowie z inną moją buriacką przyjaciółką, z którą znamy się ponad dwadzieścia lat, osobą, która od wielu lat wykłada psychologię na Buriackim Uniwersytecie Państwowym. To ona mi, na wpół żartobliwie, powiedziała: „A teraz to wszystko napiszesz w swojej książce o nas". Definicja sytuacji i jej wyrażenie było wyrazem szczerości, autentyczności mojej relacji z rozmówczynią, która tylko jako osoba zaprzyjaźniona mogła się zdobyć na takie sformułowanie. W cytowanej wypowiedzi nie można było zlekceważyć rozróżnienia na „my" i „oni", a przedstawicielką tych ostatnich byłam właśnie ja. Odczucie moje wówczas było bliskie temu, które może być udziałem niewiernego męża, którego listy do kochanki wpadną w ręce żony. Uczucie to najbliższe wydaje się poczuciu nielojalności, a nawet zdrady. Zastanowienie budzi tylko to, kogo ewentualnie i co się zdradzało w tym przypadku, podobnie jak i w poprzednio rozważanym. Zapewne „zdradzaną" i „traktowaną w sposób nielojalny" nie tyle jest tu osoba, ile jakaś ważna kulturowo norma etyczna, którą, jak podpowiedziało mi moje odczucie, przekroczyłam. Trzeba też zaznaczyć, że chodzi tu o normę moralną/etyczną, która należy do mojego (sic!) wyposażenia kulturowego, a niekoniecznie obecna musi być w kulturowym wyposażeniu moich rozmówców.

Przypadek 3

Nieco inny problem wiąże się z sytuacją, która miała miejsce w terenie w ścisłym sensie tego słowa – w wiosce buriackiej w pobliżu granicy rosyjsko-mongolskiej i rosyjsko-chińskiej. Wróciliśmy z moim buriackim asystentem po całym dniu rozmów, wycieczek i wizycie w lokalnym wioskowym muzeum do miejsca noclegu w domku lamy. Ponieważ pewna plansza muzealna wzbudziła we mnie negatywne emocje, zaczęłam rozmowę z moim buriackim asystentem na jej temat. Umieszczony na owej planszy napis głosił, że „wielki jest język rosyjski, bogaty i piękny" i że Buriaci bardzo dużo się z niego nauczyli, że język rosyjski jest w jakimś sensie nauczycielem Buriatów. W rozmowie zgłosiłam energiczny sprzeciw wobec informacji, którą w muzeum przekazała przewodniczka, że buriackie dzieci ze wsi są tu przyprowadzane i nauczane oraz że ta tablica jest jednym z ważnych momentów takich lekcji. Moje uwagi dotyczyły tego, dlaczego Buriaci nie zaprotestowali, dlaczego nie sformułowali w dwujęzycznej wsi napisu inaczej – a mianowicie tak, że wielki i piękny jest język buriacki, że też jest piękny rosyjski, że mogą się użytkownicy jednego i drugiego dużo od siebie nauczyć. Spotkałam się ze śmiechem mojego buriackiego asystenta, który sprawę zlekceważył, mówiąc, że „tak jest zawsze", „tak tu jest wszędzie", że wszyscy wszystko wiedzą i rozumieją sytuację dominacji rosyjskiej kultury, że tym się nie przejmują i taka plansza nie jest ważna dla ludzi w tej wsi i na całym obszarze etnicznej Buriacji. Potem usłyszałam ze śmiechem sformułowanie zdanie: „Pani się stała buriacką patriotką". Zrozumiałam, że przekroczyłam zasadniczo moją rolę obserwatora, że zaangażowanie emocjonalne w sprawy buriackiego narodu prowadzi mnie do nieuprawnionego wygłaszania ocen postępowania moich badanych, a także, że wygłaszając takie płytko ukryte oceny, włączam moje wartości do dialogu, który zaczyna niebezpiecznie wykraczać poza rolę badacza, nawet tego zaangażowanego, solidarnego, któremu się wydaje, że współodczuwa z badanymi. Nie doświadczyłam wtedy bynajmniej satysfakcji z faktu, że dokonało się połączenie „obiektywności z solidarnością", czym tak bardzo zachwycała się Hastrup (2008: 133). Również tym razem poczułam się niezręcznie, zachowanie moje wydało mi się przekraczać normę przyzwoitości. Jakaś zasada etyczna została zaburzona i znowu była to etyczna zasada płynąca z mojego wyposażenia kulturowego. Czuję, że nie powinnam komentować, wtrącać się w „nie swoje sprawy", być może nie do końca przeze mnie rozumiane, że nie powinnam przenosić mojego rozumienia poczucia godności na ocenę sytuacji społeczeństwa odległego od mojego nie tylko przestrzennie, ale też historycznie, kulturowo i politycznie.

Przypadek 4

Jeszcze kiedy indziej rozmawiałam z moim znajomym buriackim lingwistą, bardzo dobrze znającym język buriacki, o obserwowalnym spadku używalności i głębokiej kompetencji w zakresie buriackiego. Mój rozmówca wyznał, że choć sam mówi po rosyjsku bezbłędnie, gdyż stykał się z rosyjskim od dzieciństwa, jednak podczas ważnych konferencji, gdy czuje napięcie i tremę, chcąc wypaść jak najlepiej, zdarza mu się mówić po rosyjsku z akcentem rozpoznawalnym jako buriacki. Chciałby się tego pozbyć, mówić dokładnie tak, jak etniczny Rosjanin. I tym razem spontanicznie reaguję – pozwalam sobie na komentarz, przed którym, jak potem myślę, powinnam się powstrzymać. Mówię, że to przecież naturalne, bo nie rosyjski jest językiem rodzimym Buriatów, że to jest oczywiste, że dobrze mówiący po buriacku Rosjanin będzie mówił z akcentem rosyjskim, a on (mój rozmówca) ma niejako prawo mieć akcent buriacki. Dziś sądzę, że jako badacz powinnam rozumieć, że właśnie na tym polegają kulturowa dominacja narodu większościowego oraz procesy akulturacji i asymilacji, i że nie powinnam „wtrącać się w nie swoje sprawy", komentując dość intymne wyznanie rozmówcy, żyjącego w specyficznej sytuacji społeczeństwa wielokulturowego, a zarazem podlegającego wszelkiej – ekonomicznej, politycznej, kulturowej – dominacji rosyjskiego państwa. I tym razem poczułam swój błąd – niezrozumienie sytuacji osoby badanej, a mój rozmówca dość żartobliwie podszedł do mojej, jak się zdaje absurdalnej dla niego, uwagi.

Te cztery przykłady dotyczące dwóch sytuacji, z którymi zetknąć się może podczas badań każdy antropolog pracujący w terenie, posłużą mi do analizy w kategoriach teoretycznych tego, co za każdym razem się zdarzyło. Momenty, w których badacz doświadcza pewnego rodzaju poczucia winy, czy niewłaściwości swojego zachowania, ujmowanych na płaszczyźnie etycznej.

Kontekst teoretyczny

Od kilkudziesięciu lat antropologowie wgłębiają się w niuanse relacji badacz–badany, w gruncie rzeczy nie znajdując rozwiązań dobrych, właściwych, słusznych w sytuacjach rozbieżności – w moim przekonaniu nieuchronnej – istniejącej w zakresie interesów i zainteresowań dzielących obie strony (por. Geertz 2003). Zgadzają się zarazem, że antropolog jako badacz kultur obcych – odmiennych od tej, którą zinterioryzował w procesie socjalizacji w swoim środowisku społecznym – z konieczności dokonuje obserwacji odmiennego społeczeństwa, posługując się kategoriami pojęciowymi, strukturami myślowymi i hierarchiami ważności społeczeństwa własnego. Do tego zestawu wyposażenia antropologa włączyć także należy jego zaplecze aksjologiczne – normy o charakterze estetycznym i etycznym[1]. O ile edukacja antropologiczna dąży do tego, aby adept sztuki antropologicznej nauczył się zauważać swoistość swojego myślenia, aby się stał refleksyjny i autorefleksyjny, dostarczając mu metodologicznych narzędzi wniknięcia w odmienną rzeczywistość pojęciową „innego", o tyle nie dostarcza studentom ani zaleceń, ani narzędzi prowadzących do refleksyjności w zakresie norm moralnych badanej zbiorowości. Nie da się przełożyć wszystkich reguł badawczej metodologii antropologa na sferę o charakterze etycznym. Sposoby postrzegania rzeczywistości – pojęcia, systemy asocjacji i wyjaśnień świata – mają charakter fakultatywny i antropolog bez trudu zdecyduje się na sformułowanie: „Można tak, ale – popatrzcie – można też tak". Można nosić taki strój lub inny, wreszcie można odkrywać te części ciała, a inne zasłaniać, można podczas rytuału wykonywać takie gesty lub inne, można rozumieć świat jako koło Sansary, albo jako działanie boskiej woli, ale nie można tak samo powiedzieć o akceptacji różnorodności, jeśli mamy na myśli różne wersje obrzezana kobiet czy ofiary składane z ludzi i zwierząt. W sferze norm etycznych sprawa ma się inaczej, a żadna kultura nie akceptuje procedury enkulturacyjnej z użyciem założenia, że: „Można tak, ale też można tak". Dotyczy to także kultury badacza i jego samego. Zasób zinternalizowanych norm etycznych mieszczących się w zasobie jego kulturowego wyposażenia, nie należy do form fakultatywnych, alternatywnych czy dysjunktywnych w kształtowaniu się konkretnego działania. Charakteru takiego nie ma przynajmniej najistotniejsza część norm etycznych. Postulowane jest czasami swoiste rozdwojenie aktywności intelektualnej antropologa – kimś innym, zachowującym się i myślącym inaczej ma być w relacjach z członkami kultury własnej, a kimś innym w relacjach ze światem obcym. Nie zalecamy natomiast porzucania własnego zasobu etycznego, czy szerzej – normatywnego. Richard Shweder, rozwijając koncepcję anty-antyrelatywizmu Clifforda Geertza i starając się uczynić z niej narzędzie prowadzenia badań, pisał: „świat oglądany z perspektywy jednego kulturowego światopoglądu jest zawsze niepełny, z żadnego – niemożliwy (tego rodzaju deklaracja zawsze jest fałszywa), a z wielu niewspółmiernych kulturowych uniwersów jednocześnie – wewnętrznie sprzeczny. Jednocześnie przejawy godzenia tych sprzeczności w ludzkim umyśle i życiu społecznym stają się wielkim projektem badawczym" (1991 [tłum. własne]).

[1] Michael Herzfeld (2004) jako zalety antropologii uznał wyzwolenie z dogmatów metodologicznych, epistemologicznych, do pewnego stopnia aksjologicznych. W zasadzie z Herzfeldem można się zgodzić, choć w kwestii wyzwolenia z dogmatów aksjologicznych jednak zgłosić trzeba poważne zastrzeżenie, wskazując na granice tego ostatniego. Psychologom zostawiałabym odpowiedź na pytanie, czy i jak głęboko sięgać mogą w dorosłym wieku aksjologiczne konwersje i jakie mają podstawy.

Maria Ossowska i etyczne dylematy antropologa

W antropologicznej autorefleksji związanej z metodologicznymi i etycznymi problemami uprawiania swojej dyscypliny brakuje mi pewnych wątków teoretycznych z pogranicza socjologii i filozofii, obecnych od dawna w nauce polskiej. Ostatnio rzadko są one wykorzystywane, zapewne z powodu tendencji do zamykania się w ramach jednej dyscypliny. Zamierzam za ich pomocą prześledzić problemy, przed którymi stają antropologowie, sięgając do opisanych wcześniej czterech przykładowych sytuacji oraz twórczości Marii Ossowskiej.

Ossowska stosowała pojęcie moralności i etyki, określając moralność jako dziedzinę norm używanych w życiu społeczeństw, społecznie i kulturowo zróżnicowanych i stanowiących przedmiot badań antropologicznych, socjologicznych lub psychologicznych, a etykę jako sferę refleksji filozoficznej, wyrażającej się w sformułowanych na piśmie systemach normatywnych, czyli *de facto* obecnych przede wszystkim w „naszym", europejskim społeczeństwie i charakterystycznych dla kręgu kulturowego, z którego wyrosła i w ramach którego rozwija się antropologia. Terminologiczne rozróżnienie na moralność i etykę może się dziś nie wiązać z naszymi współczesnymi intuicjami językowymi, natomiast pozostaje dla nas ważne merytorycznie odróżnienie systemów normatywnych kręgu kulturowego badacza i innych kręgów kulturowych, które są w zasięgu rzeczywistości przez antropologa badanej. W swoim projekcie uprawiania nauki Ossowska stopniowo odkrywała międzykulturową problematykę związaną z badaniem norm moralnych, co można obserwować, porównując zawartość treściową jej kolejnych dzieł. O ile *Podstawy nauki o moralności* (1947) i *Motywy postępowania* (1949) nie odwołują się do materiału międzykulturowego, z pełną świadomością konsekwencji tegoż, to w *Moralności mieszczańskiej* (1956), a zwłaszcza w *Socjologii moralności* (1969), *Normach moralnych* (1971) i *Ethosie rycerskim* (1973) znajdujemy takie odwołania; co więcej – stają się one niejako z założenia konieczne dla weryfikacji stawianych hipotez. W kolejnych pracach z coraz większym zainteresowaniem Ossowska świadomie sięgała również do wyników badań antropologii (Brandt 1959; Edel, Edel 1959). Coraz częściej podnosiła też problemy ogólniejszej natury, które stanęły w centrum zainteresowania teoretyków i empirycznych badaczy z zakresu antropologii ostatnich dziesięcioleci. Jednym z toków jej myślenia było rozumowanie indukcyjne, poszukujące konkretnych przejawów ludzkiej rozmaitości, czy raczej człowieka w jego bogatym zróżnicowaniu. Ossowska zastanawiała się – i nie ma podstaw, aby kwestionować to pytanie – czy sfera etyczna w ogóle występuje w niektórych kulturach. Biorąc sprawę ściślej – czy warstwa motywacji, emocji, przeżyć wewnętrznych wraz z rozterkami, dylematami, niepokojami, poczuciem odrazy, moralnego oburzenia i podobnych emocji występuje absolutnie uniwersalnie w świecie ludzkim, czy to, co na podstawie własnej introspekcji nauczył się badacz w swojej kulturze jest zawsze do

odnalezienia w kulturach innych. W gruncie rzeczy różnice aksjologiczne dzielące rozmaite zbiorowości wewnątrz społeczeństwa, które określamy jako zachodnie, wzbudzają podejrzenie, że tym większe mogą być te różnice, kiedy poruszamy się między kulturami genetycznie i geograficznie bardziej odległymi. Powstaje też pytanie, czy odmienność aksjologiczna, światopoglądowa charakteryzująca badaczy wyrosłych z kultury kręgu zachodniego rzutuje na ich postępowanie badawcze jako antropologów, a aksjologiczna specyfika badanych wpływa na odbiór zachowania tych odmiennych badaczy. Przekładając postawienie tego problemu na realia czterech opisanych sytuacji, zadać można pytania, czy z moich niepokojów moralnych zdawały sobie sprawę osoby, które pełniły rolę badanych i czy podzielały aksjologiczną podstawę tych wątpliwości.

Pewne rozróżnienie dokonane przez Ossowską w jej najwcześniejszym dziele – *Podstawach nauki o moralności* – wydają się przydatne w analizie niuansów czterech sytuacji, o których pisałam na początku artykułu. Autorka wyróżniła trzy sfery zjawisk, które określamy jako moralne. Są to (1) normy dotyczące relacji międzyludzkich, czyli stosunku jednostki do innej jednostki lub grupy, (2) normy perfekcjonistyczne dotyczące naszego własnego obrazu siebie (czyli obrazu podmiotu oceniającego), w którym mieści się określone zachowanie, myślenie oraz mniej lub bardziej świadomie stosowany wzór osobowy, (3) normy o charakterze felicytologicznym dotyczące życia szczęśliwego, a ściślej „godnego życia szczęśliwego", opierającego się na ideale życia właściwego, godnego człowieka, nieopartego na prostym hedonizmie.

Nie zamierzam tu referować szeroko poglądów Ossowskiej, które są w refleksji polskich socjologów w mniejszym lub większym stopniu obecne. Pragnę jedynie skorzystać ze wskazanego rozróżnienia Ossowskiej, które wydaje się ze wszech miar przydatne w podjętej tu analizie. W obrębie przytoczonych na wstępie artykułu przykładów etycznych wątpliwości ogarniających badacza obcej kultury, wprowadzenie rozróżnienia Ossowskiej dostarcza interesującego uporządkowania. Otóż w każdym z opisanych przypadków znaleźć można elementy trzech poszczególnych obszarów działania norm etycznych.

W dwóch pierwszych z czterech wskazanych przykładów z praktyki terenowej moje poczucie złamania normy etycznej daje się wyjaśnić w obrębie dwóch pierwszych dziedzin etyki, które wyodrębniła Ossowska. Oba przykłady dotyczą relacji wobec innego człowieka, a konkretnie złamania zasady (etycznej normy) lojalności wobec przyjaciela. Temu wątkowi poświęcę osobny akapit. Jednak ta pierwsza sfera etycznych norm nie wystarcza do zrozumienia uczucia niezręczności i niewłaściwości zachowania badacza w tych obu przypadkach, lecz trzeba się tu odwołać również do normy perfekcjonistycznej. To ja jako osoba i jako badacz pragnę bowiem sprostać pewnym normom – zachować się lojalnie, przyzwoicie, nie ingerować w czyjeś decyzje i sposób myślenia, a jednocześnie nie gwałcić zasad mojego środowiska społecznego. Nie tylko więc chodzi o nieurażenie, nieskrzywdzenie, niedokuczenie osobie badanej, ale również o utrzymanie lub zbudowanie obrazu badacza w jego własnych oczach. Słowem, nie stosunek do osoby badanej, ale wizja osoby własnej badacza jest motywem i motorem powstawania określonych emocji i samooceny. Posuwam się zatem do zgryźliwej i autoironicznej uwagi – okazuje się, że to badacz ma się czuć dobrze, a w gruncie rzeczy samopoczucie badanego jest albo mało ważne, albo po prostu nieznane, nie stanowiąc przedmiotu dalszych dociekań.

Trzeci i czwarty przykład z terenu badań też daje się zrelacjonować i zanalizować z użyciem typologii Ossowskiej. Oba one dotyczą trzeciej z wyróżnionych przez Ossowską sfery – norm „felicytologicznych". Badacz w przykładzie trzecim sugeruje określone zachowanie badanemu, a ściślej – jego grupie etnicznej. Ma być to zachowanie, które wzbudzi w grupie pożądane (przez kogo: badacza czy badanego lub jego ziomków?) poczucie godności, własnej wartości, co w sumie ma zapewnić grupie lepszą pozycję społeczną, a w ostatecznym efekcie dostarczyć jej godnej formy szczęśliwości. W założeniu badacza realizacja jego rady doprowadziłaby grupę badanego do stanu „lepszego", bardziej pożądanego, bliższego wzorowi „właściwego" sposobu zdobywania tego pożądanego stanu. Przypadek czwarty w jeszcze silniejszym stopniu ukazuje ten dylemat. To badacz sobie wyobraża uczucia domniemanego upokorzenia badanego i, identyfikując się z nim, próbuje go przekonać, że nie powinien tego upokorzenia odczuwać.

Przyjaźń

Relacje uczuciowe między badaczem i badanym (badanymi) zostały w antropologii dostrzeżone jako czynnik modyfikujący zarówno na poziomie metodologicznym, jak i etycznym sytuację badawczą i – co za tym idzie – również wyniki badania. W ten sposób przyjaźń między badaczem a badanym zostaje zauważona jako nieobojętna dla wyników badania, ale także jako element procedury badawczej o zabarwieniu etycznym (zob. Nowicka 2006; 2012). Odróżnić tu chcę przyjaźń (rozumianą w związku z terminem w języku polskim) od relacji życzliwej, przyjacielskiej[2]. Przyjaźń jest uczuciem, które wiąże ludzi; jest zarazem normatywizowanym stosunkiem społecznym. Może się zdarzyć, że połączy dwie strony badania. Uczucie to i wynikająca z niego relacja mogą być przedmiotem badania, a niejednokrotnie stają się także narzędziem badania używanym w ramach aktywności terenowej antropologa. Nie znaczy to, że badacz celowo zaprzyjaźnia się z badanymi, aby wedrzeć się w tajniki jego kultury, przełamując bariery obcości. Często zaprzyjaźnienie się badacza i badanego „przychodzi samo", bez udziału jakiegoś wcześniej podjętego planu. Bez względu na tę ostatnią okoliczność sytuacja zaprzyjaźnienia się z badanym (badanymi) prowadzi do istotnych konsekwencji w ramach procedury badawczej, włączając istotny aspekt etyczny. Zauważyć trzeba, że między postawą obserwacyjną a przyjaźnią zachodzi poważna rozbieżność, jeśli stosować jedyne możliwe w tym przypadku zasady aksjologiczne badacza i jego kultury. Do badania potrzebne są jako narzędzia szkiełko i oko – wrodzony aparat poznawczy i jego ulepszenia lub przedłużenia – a nie serce. Cóż więc

[2] Kiedy wygłaszałam w języku angielskim referat na konferencji European Association of Social Anthropologists w Ljubljanie w 2008 roku, jedna z dyskutantek stwierdziła, że zawsze jest między badaczem i badanym „friendship", bo przecież te relacje muszą być „friendly", żeby badanie w ogóle mogło się odbyć. Bardzo trudne okazało się wyjaśnienie, o jaki rodzaj „friendship" chodzi w moim wystąpieniu.

dać może badaczowi owo „patrzenie w serce"? Jak pogodzić badanie, wymagające wszak zawsze pewnego chłodu, dystansu, bezstronności, spojrzenia przedmiotowego i czysto opisowego, oczekiwanego wszak od badacza, z przyjaźnią, która z natury rzeczy jest stronnicza?

Przyjaźń w naszym kręgu kulturowym, a w każdym razie w kulturze polskiej, jest uczuciem i zarazem związkiem o bardzo specyficznych cechach. Różni się od enigmatycznego i bardzo szerokiego anglojęzycznego *friendship*, ale też od związków jeszcze mocniej zobowiązujących, określanych jako miłość. Jest czymś pomiędzy znajomością a miłością. Zawsze jednak, bez względu na niuanse kulturowe, kojarzy się z czymś przyjemnym, dobrym, jest pozytywnym uczuciem, które ktoś żywi wobec kogoś innego; przyjaźniąc się nie można zrobić komuś nic złego, obdarzanie kogoś przyjacielskim uczuciem jest obdarowywaniem go czymś cennym. Czy jednak zawsze tak jest w sytuacji badawczej? Czy zawsze przyjaźń badacza z badanym jest tak jednoznacznie moralnie bez zarzutu? Ponadto przyjaźń ze swej istoty jest bezinteresowna; przyjaciela obdarzamy sympatią nie dlatego, że coś dla nas zrobił czy ma zamiar zrobić, ale dlatego, że go lubimy, dobrze się w jego towarzystwie czujemy, cenimy go sobie. Jak w tym świetle wygląda relacja przyjaźni między badaczem i badanym? Czy w procesie badawczym w ogóle możliwa jest bezinteresowność? Czy jest ona możliwa po stronie badacza, ale też czy jest możliwa po stronie badanego?

Dodatkowo rodzi się jeszcze jedna kwestia, związana z tym, że przyjaźń wynikająca z sympatii, która łączy dwie osoby, zasadniczo jest uczuciem, które powinno się charakteryzować symetrią. Znamy jednak też przyjaźnie jednostronne, uczucia nieodwzajemnione, a w gruncie rzeczy trudno o związek uczuciowy, choćby najbardziej szczery i trwały, w którym by nie istniała jakaś asymetria. W zasadzie pewien stopień asymetrii emocji w przyjaźni – tak jak we wszystkich międzyludzkich relacjach – zawsze należy zakładać.

W przypadku relacji badacz–badany asymetria ta zachodzi przede wszystkim na poziomie celów, intencji i oczekiwań. Jest to odmienność wynikająca bezpośrednio z założeń badania. Ktoś kogoś bada, a więc inwigiluje, chce się czegoś o drugiej osobie dowiedzieć. Natomiast druga osoba jest z założenia przedmiotem (obiektem) badania, jakkolwiek przyjacielskie nie byłyby relacje badacz–badany. Badany po pierwsze nie musi mieć na takie badanie i taką inwigilację ochoty; rzadko zdarzają się przypadki, gdy antropolog jest przez badanego (badanych) zapraszany do przeprowadzenia badania, wydania opinii, ekspertyzy. Rzadko jest traktowany na podobieństwo lekarza czy psychoterapeuty, do którego badani (pacjenci) sami przychodzą ze swoim problemem, proszą o zbadanie, za badanie takie i diagnozę płacą i takiego wnikliwego badania i diagnozy oczekują. Pomijam tu złożone dylematy związane z antropologią zaangażowaną czy stosowaną.

Opisane wyżej dwa pierwsze przypadki moich niepokojów i poczucia winy wpisują się w schemat nielojalnej przyjaźni, w ramach której chłodna obserwacja nie powinna się pojawiać, w której „serce" powinno dominować nad „szkiełkiem i okiem". Dwa pozostałe przykłady dotyczą sytuacji, gdy to emocje badacza – jego serce – dominują nad trzeźwym, spokojnym oglądem rzeczywistości, a wszystko wynika z ekstensji przyjaźni na sytuację badawczą. Dochodzi wtedy do identyfikacji badacza z badanym, ale jest to identyfikacja emocjonalna, a nie intelektualna – badacz nie staje się i stać się nie może badanym lub jednym z badanych[3].

Wspólnota wartości

Inną kwestią jest ewentualna wspólnota uznania (czy nieświadomej akceptacji) tych samych norm etycznych u badacza i badanego, czyli wspólnoty aksjologicznej w tym zakresie. Dotykamy tu problemu uniwersalizmu ludzkiego w powiązaniu z różnorodnością kulturową, który jest znany jako problem kulturowego, w tym zwłaszcza moralnego relatywizmu oraz zagadnienia międzykulturowego rozumienia psychologicznej warstwy świata wartości. Zróżnicowanie może między innymi dotyczyć samego występowania w różnych kulturach – a w tym w szczególnie nas interesującej kulturze badanej – sfery etycznej tak jak ją definiujemy na gruncie kultury europejskiej.

Dodatkową, symptomatyczną okolicznością jest to, że w ostatnich czasach antropologa i badanego łączy często wspólnota instytucjonalna. Badany w ciągu swego życia uczestniczy w instytucjach podobnych czy analogicznych do instytucji badacza – chodzi do szkół, czasem kończy wyższą uczelnię lub pragnie swoje dziecko na niej uczyć. Co więcej, coraz częściej badacz i badany pracują w tych samych instytucjach. Powstają instytucje, w których niejako „z urzędu" pracują osoby pochodzące z określonych grup etnicznych, a antropolog-badacz jest wtedy ich współpracownikiem. Antropolog może wtedy występować we wspólnych ramach instytucjonalnych; może być także po prostu wynajęty przez grupę etniczną, a więc przez badanych. W czasach Boasa i Malinowskiego badacz był niepodzielnym „panem sytuacji" (chyba że tak jak Evans-Pritchard natrafił na Nuerów, którzy go „mieli za frajera" i obiekt kpin)[4]. Na naszych oczach dokonują się istotne zmiany zarówno sytuacji badawczej, jak i roli społecznej antropologa-badacza terenowego. Następuje wydatne skracanie się dystansu między obydwiema stronami. Badany staje się w coraz większym stopniu partnerem społecznym, politycznym, intelektualnym, a także – *last but not least* – emocjonalnym. Nie zmienia to faktu, że korzystając z informacji, czasu, a siłą rzeczy także najczęściej z gościnności badanych, bez której często badanie w ogóle nie byłoby możliwe, badacz czuje się zobowiązany do lojalności. Dziś bywa też, że badacz musi się uporać z sytuacją, gdy jest przedmiotem zabiegów politycznych, perswazji, nacisków, a nawet manipulacji, również ze strony badanego.

[3] Słyszany przeze mnie żartobliwy zwrot: *Ona so wsjem oburiatiłas* („Ona się całkiem zburiatyzowała") rozumieć należy właśnie jako zaprzeczenie możliwości takiego stanu rzeczy, a poprzez formę żartobliwą unika się obcesowości ewentualnego stwierdzenia: „Jasne, że nigdy nie będziesz Buriatką, bo to niemożliwe".

[4] Edward Evans-Pritchard (2007: 182–183) narzekał, że badani okazywali mu ostentacyjną niechęć. Nie pozwalali mu mieszkać na terenie wsi, w związku z czym nie udało mu się pozyskać ani jednego stałego informatora, niechętnie odpowiadali na pytania, uniemożliwiali dłuższe wymiany zdań z jedną osobą na jeden temat, zawsze przychodzili w większych grupach i traktowali rzeczy antropologa jak swoje. Z rozmysłem, dla żartu oszukiwali badacza, podając mu nieprawdziwe informacje, a na drugi dzień przychodzili i śmiali się jego naiwności, prostując je.

Ideologom grup etnicznych antropologowie stają się potrzebni, bo niejednokrotnie czerpią oni wsparcie intelektualne, argumentację i materiał faktograficzny z badań antropologicznych. Wśród małych narodów bez państwa zdarzają się przypadki, gdy podpierając się wynikami badań antropologów, miejscowi działacze wskazują na zagrożenia, dyskryminację, upośledzenie, możliwy upadek czy „śmierć" grupy etnicznej lub narodu na skutek roztopienia się w innych zbiorowościach etnicznych, udowadniając w ten sposób konieczność podjęcia działań zapobiegawczych. Od antropologa oczekują w tej sytuacji określonych opinii, określonych materiałów i dowodów. Z wynikami jego badania już nie tylko mają kontakt uczeni na kongresach i w bibliotekach, ale także intelektualiści badanych grup, którzy często sami biorą udział w badaniu. Zdarza się, że etniczni liderzy chcą mieć kontrolę nad wynikami badań, protestują przeciwko publikacji jednych danych i zalecają publikowanie innych. Kierując się własnym interesem, grupy etniczne dążą do „oswojenia" pewnych antropologów, wybierają i promują konkretne osoby im sprzyjające i zarazem poddające się wpływom. Czasem proponują tego rodzaju dyspozycyjnym badaczom wymierne zyski, częściej jednak po prostu dają im dostęp do własnej kultury w zamian za publikowanie opracowań o określonym profilu, zawierających określone treści i wnioski praktyczne, zgodne z interesami grupy rozumianymi przez etnicznych ideologów-działaczy (por. Hastrup, Elsass 1990). W ten sposób sytuacja się radykalizuje – antropolog staje się rzecznikiem badanych. W sytuacji aktywizacji organizacji etnicznych badacz bywa coraz częściej narzędziem w rękach badanych niż – jak to miało miejsce jeszcze kilkadziesiąt lat temu – badany był narzędziem w rękach badacza. Antropologia staje się służebna już nie wobec władz kolonialnych czy innych zewnętrznych wobec społeczności badanej, ale wobec zbiorowości etnicznej, a ściślej jej kręgów przywódczych (fakt, że nie podaję tu przykładów z mojej konkretnej działalności badawczej, niech będzie dowodem prawdziwości moich słów).

Tolerancja antropologa

Jedną z kategorii posiadających silne zabarwienie etyczne jest „tolerancja". W związku z niuansami relacji badacz–badany pojawiają się pytania: 1. Czy badacza może i czy powinna charakteryzować tolerancja wobec odmienności badanych? 2. Czy tego rodzaju tolerancyjna postawa nie wskazuje na traktowanie badanych jako istot „niezasługujących" na równe traktowanie i na stosowanie wobec nich tych samych wymagań, które stosuje się do przedstawicieli własnej kultury? 3. Słowem – czy tolerancja nie ma podłoża dyskryminującego? 4. Czy w ogóle szczera i autentyczna tolerancja wobec odmienności w kwestiach natury etycznej jest możliwa? 5. Czy zatem tolerancyjny antropolog to antropolog-hipokryta, nieszczery, ale sprawny, czyli perfidny „udawacz", „podlizuch"? Takiego antropologa podejrzewać możemy o to, że jest tolerancyjny, czyli maksymalnie powściągliwy w okazywaniu swojej niechęci wobec kultury badanej niebezinteresownie. Może wprawdzie być „dobrze wychowanym" gentlemanem, który w gościach zachowuje się tak, jak nakazuje kodeks gościa, ale trzeba zarazem mieć w pamięci, że zawsze ma też na celu uzyskanie informacji, niezrażanie sobie badanych, zdobycie ich zaufania i życzliwości.

W dziennikach Bronisława Malinowskiego zwróciły moją uwagę dwa fragmenty. Jeden z nich dotyczył reakcji uczonego na scenę pieczenia na ognisku żywej świni, która kwiczała wniebogłosy i wyrywała się znad ognia. Poczęstunek z tak upieczonego zwierzęcia objął także przybysza z Europy. Malinowski skomentował ten obyczaj jako barbarzyński i makabryczny, ale nie odważył się okazać tego swoim badanym i zarazem gospodarzom.

Czyż więc to właśnie rola, w jakiej badacz występuje, a więc rola gościa zmusza go do zachowania kamiennej twarzy, czyli tolerancji w sytuacjach, gdy jego wartości każą mu zareagować wstrętem, odrazą, niechęcią, a nawet oburzeniem? Drugi fragment mówi o nocach nieprzespanych z powodu agonii jednej ze starszych kobiet we wsi, której dom sąsiadował z chatą Malinowskiego. Malinowski przeżywał właśnie swoją wielką miłość, która zakończyła się małżeństwem. Patrząc na umierającą w ramionach męża kobietę snuł refleksję (niestety jakże proroczą) o tym, że może kiedyś on lub jego ukochana będą tak umierali w swoich ramionach (Malinowski 2002). W tym momencie czuł bliski związek z badanymi, wspólnota uczuć pozwalała mu na „wstawianie się" dokładnie w sytuację badanych. Badacz zatem nie tworzy nowej rzeczywistości, nowej kategorii dla swoich kontaktów z badanymi, nie separuje się od nich i tam, gdzie mu na to pozwalają jego własne kategorie, co cenne, oddaje się szczerej reakcji wspólnotowej. Niewątpliwie okazywanie dezaprobaty dla miejscowych obyczajów, ich krytykowanie nie przyczyniłoby się do uzyskania pożądanego przez antropologa efektu jego pracy. Natomiast można mówić o tolerancji u tego badacza obcej kultury, który jest czasem nią zirytowany, czasem (lub często) źle się w niej czuje, ma dość badanych, ich obyczajów, a nawet wyglądu. Badacz taki musi walczyć ze sobą i tylko walcząc może wykazać swoją tolerancję lub jej brak. A jak może tę tolerancję okazać? Może to zrobić zachowując się „jakby nigdy nic", przyjmując odrażające, obce mu i niemiłe zachowania badanych „bez zmrużenia oka", a więc powstrzymując swoje spontaniczne reakcje repulsywne i nieszczerze dając do zrozumienia, że „wszystko w porządku".

Antropolog jest więc tolerancyjny z konieczności; jego zawód, w tym przede wszystkim wymóg pracy terenowej, czyli bezpośredniego kontaktu z ludźmi będącymi przedmiotami badania, wymusza postawę tolerancyjną. Można więc antropologa nazwać tolerancyjnym z powołania i z zawodu. Sięgając jeszcze raz do twórczości Marii Ossowskiej, poszukiwać można kształtu współczesnego wzoru osobowego antropologa (rozwinięcie tego tematu z konieczności odkładam do innej publikacji).

Zakończenie

Każdy badacz terenowy zna trzy uczucia: 1) chęć rozumienia odmienności, zarówno w sensie eksplanacji, jak i psychologicznym, 2) głęboką solidarność i przyjaźń dla badanych oraz 3) irytację, rozczarowanie lub odrazę, gdy odmienność badanych okazuje się dotykać szczególnie ważnych dla badacza osobiście i kulturowo wpojonych zasad etycznych.

W efekcie zarówno materiał empiryczny, jak i rozważania teoretyczne prowadzą ku refleksji nad istotą norm o charakterze etycznym, które dotyczą

aktywności zawodowej bardzo specyficznej grupy (a raczej kategorii) społecznej, jaką są naukowcy uprawiający antropologię. Zastanowienie budzi pytanie, czy jest prawdą, że w gruncie rzeczy nie ma szczególnych odmian etyki czy moralności, odrębnych norm dla różnych kategorii społecznych i grup w obrębie jednej kultury, a są jedynie sytuacje, z którymi różne grupy zawodowe z racji zadań przed nimi stawianych muszą się stykać. Zatem istotne zróżnicowanie etyki/moralności wynikające z zastosowania ich do tych szczególnych sytuacji wyznaczałoby granice kulturowe nawet wtedy, gdy przebiegałyby one wewnątrz jednego społeczeństwa. Twierdzenie to jest z jednej strony podstawą zrozumienia istoty zróżnicowania kulturowego, a z drugiej stanowi punkt wyjścia do badania kwestii natury etycznej, wobec których staje antropolog jako badacz kultury obcej – stając się w pewnym sensie „obcym" we własnej kulturze jako przedstawiciel grupy zawodowej delegowanej do kontaktu z Innymi. Nieuchronne uwikłanie antropologii w świat wartości nie jest dla dzisiejszej nauki i naukowców nowością; nie jest też niczym zdrożnym. Antropologia wyrosła w gruncie rzeczy właśnie z zaangażowania w obronę określonych wartości, a wśród nich bodaj najważniejsze miejsce zajmowała tolerancja czy wyrozumiałość dla odmienności.

Bibliografia

Brandt Richard (1959) *Ethical theory.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Christians Clifford G. (2009) *Etyka i polityka w badaniach jakościowych* [w:] Norman K. Denzin,Yvonna S. Lincoln, red., *Metody badań jakościowych*, t. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 207–243.

Edel May, Edel Abraham (1959) *Anthropology and ethics.* Springfield: C. Thomas.

Evans-Pritchard Edward E. (2007) *Religia Nuerów.* Przełożyli Kamila Baraniecka i Mikołaj Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Geertz Clifford (2003) *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne.* Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Universitas.

Hastrup Kirsten (2008) *Droga do antropologii: między doświadczeniem a teorią.* Przełożyła Ewa Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Hastrup Kirsten, Elsass Peter (1990) *Antropological advocacy.* „Current Anthropology", vol. 31, s. 301–311.

Herzfeld Michael (2004) *Antropologia: praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie.* Przełożyła Maria Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Malinowski Bronisław (2002) *Dziennik w ścisłym znaczeniu tego wyrazu.* Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Nowicka Ewa (2006) *Przyjaźń jako narzędzie pracy antropologa. Wątpliwości etyczne* [w:] Krystyna Zamiara, red., *Etyczne aspekty badań społecznych.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 191–211.

Nowicka Ewa (2012) *Friendship in anthropological fieldwork: Some ethical doubts.* „Lud", nr 96, s. 109–122.

Ossowska Maria (1947) *Podstawy nauki o moralności.* Warszawa: Czytelnik.

Ossowska Maria (1949) *Motywy postępowania: z zagadnień psychologii moralności.* Warszawa: Książka i Wiedza.

Ossowska Maria (1956) *Moralność mieszczańska.* Łódź: Zakład im. Ossolińskich we Wrocławiu.

Ossowska Maria (1969) *Socjologia moralności: zarys zagadnień.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowska Maria (1971) *Normy moralne: próba systematyzacji.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Ossowska Maria (1973) *Ethos rycerski i jego odmiany.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Shweder Richard A. (1991) *Thinking through cultures: Expeditions in cultural psychology.* Cambridge: Harvard University Press.

Wyka Anna (1993) *Badacz społeczny wobec doświadczenia.* Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Cytowanie

Nowicka Ewa (2016) *Antropolog wobec innych i wobec siebie. Niektóre problemy etyczne uprawiania antropologii.* „Przegląd Socjologii Jakościowej", t. 12, nr 3, s. 40–53 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: ‹www.przegladsocjologiijakosciowej.org›.

Antropologist in Relation to Himself and Others. Some Ethical Problems in Doing Antropology

Abstract: The article concentrates on the analysis of the author's field experience. It focuses on emotional and axiological dilemmas and complexities resulting from long-lasting cooperation with researched group. The effects of the process are on one side personal bonds between researcher and researchees (sometimes deep friendship and affection), and on the other side his/her engagement in studied society problems. The author uses not only literature about anthropological reflection on ethical issues in fieldwork, but also implies Maria Ossowska's works, furnishing rich inspirations.

Keywords: fieldwork, ethics in fieldwork, Maria Ossowska, researcher vs researchee relation